Philosophie und Leben

3. JAHRGANG + 11. HEFT + NOVEMBER 1927

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Auch dieses Heft beschäftigt sich wie das vorige wesentlich mit Richtungen der Gegenwartsphilosophie, besonders der neuromantischen.

Hans Driesch im Lichte der Philosophiegeschichte

Von Walther Schulze-Soelde

Am 28. Oktober 1927 konnte Hans Driesch seinen 60. Geburtstag feiern. Wenn wir seiner gedenken, um ihn zu ehren, so geschieht es mit Rücksicht auf den Menschen nicht minder als auf sein Werk. Driesch ist eine wissenschaftliche Forscherpersönlichkeit von unbestechlicher Wahrheitstreue und Objektivität. Obwohl seine naturwissenschaftlichen Theorien zahlreiche Gegner herausforderten, hat er seine neue Lehre immer wieder mit einem umfangreichen wissenschaftlichen Rüstzeug zu begründen gewußt. Um so eindrucksvoller ist, daß seine Lehre immer weitere Kreise zieht und besonders auch seine philosophischen Werke im In- und Auslande studiert werden.

Ganz besonders gedenken seine Schüler ihres vorbildlichen Lehrers in Dankbarkeit; gehört er doch zu den seltenen Menschen, die alles Gute, wo sie es auch finden, freudig bejahen und anerkennen. Für jeden seiner Schüler hat er weitgehendes Interesse und hilft, wo er nur kann. Er achtet die Freiheit ihrer Überzeugungen. In seinen Vorlesungen trägt er unter vielem anderen auch sein System vor, aber er wird seinen Hörern niemals durch Proselytenmacherei aufdringlich.

Driesch spricht eine außerordentlich klare Sprache. Besonders in seiner „Ordnungslehre" (Logik) bemüht er sich, wegen der Abgegriffenheit und der damit verbundenen Vieldeutigkeit der üblichen „Termini" diese durch deutsche Ausdrücke zu ersetzen. Dies ist insofern beachtenswert, als er wegen seiner kosmopolitisch-pazifistischen Gesinnung vielfach angefeindet ist. Deshalb ist es wohl angebracht, zu betonen, daß er als Philosoph der deutschen Nation in Denken und Sprache die wertvollsten Dienste geleistet hat. Gerade die Denker, denen die nationalen Belange nicht eine Angelegenheit des klaren Bewußtseins und wiederholten Bekennens in der Öffentlichkeit sind, haben vielfach sichere Instinkte für na-

tionale Bedürfnisse und dienen ihrem Volke mittelbar durch ihre positiven Leistungen. Man mag daraus ersehen, wie sehr in der abschließenden Beurteilung einer bedeutenden Persönlichkeit Zurückhaltung geboten ist. — Driesch begann als reiner Naturforscher. 20 Jahre war er Zoologe. Er ging aus „von dem Bestreben, biologische Probleme gedanklich zu bewältigen" und arbeitete besonders auf dem Gebiete der experimentellen Embryologie. Er machte sein Doktorexamen bei Ernst Haeckel, mit dem es infolge der unüberbrückbaren Meinungsverschiedenheiten über die methodischen Grundlagen der Biologie zum Bruche kam.

Zur Philosophie kam Driesch, weil er das Bedürfnis fühlte, seine neue Lehre über das Organische philosophisch, d. h. logisch zu rechtfertigen. Er blieb aber nicht bei einer Naturlogik, sondern gehörte zu den seltenen Naturforschern, die über einer sorgfältigen Beobachtung der Naturvorgänge nicht die Besinnung auf das Ich, als die Voraussetzung aller Naturerkenntnis, vergessen. Und jede Selbstbesinnung auf die Methode seiner empirischen Wissenschaft führt den Einzelwissenschaftler notwendig zur Philosophie. Da Driesch diesen Weg in die Philosophie ging, so brachte er von vornherein ein wertvolles Guthaben mit, nämlich den Vorzug von einer Einzelwissenschaft herzukommen und in ihr fachlich etwas geleistet zu haben.

Als er rein philosophisch arbeitete, war der Rahmen einer spezifischen Naturlogik für ihn zu eng geworden. Er bemühte sich nun um die allgemeinsten Grundlagen einer jeden Wissenschaft überhaupt und fand im Ich selbst den Ausgangspunkt für seine „Ordnungslehre". Der andere Teil seines philosophischen Systems, die „Wirklichkeitslehre", befaßt sich mit den metaphysischen Fragen[1]).

Jedes philosophische System hat bei noch so großer Originalität seinen philosophiegeschichtlichen Ort, d. h. seine positiven und negativen Beziehungen zu anderen Systemen.

Auf keinem Kulturgebiete ist die unmittelbare Verbindung des modernen Geistes mit der Antike noch so lebendig, wie in der Philosophie. Und so gibt es wohl kaum einen ernst zu nehmenden Philosophen, der sich nicht in irgendeiner Weise mit Platon und Aristoteles auseinandergesetzt hat.

Mit beiden Denkern hat Driesch einen Dualismus gemeinsam, d. h. die Zweiteilung der Welt in Materielles und Immaterielles. Obwohl er als Idealist anzusprechen ist, steht er dem platonischen Idealismus ablehnend gegenüber; denn er ist kein Anhänger des Begriffsrealismus, d. h. einer Lehre, welche die Begriffe oder Bedeutungen oder Ideen zu

[1]) Über die Schriften von Hans Driesch orientiert man sich am besten in „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen". I. Band. 2., verb. Aufl. Verlag Felix Meiner, Leipzig. 1923. Der Beitrag von Driesch ist auch einzeln erschienen.

Realitäten macht. Dies tat aber Platon, den man zugleich als Idealisten und Realisten kennzeichnen kann, insofern er die Ideen als metaphysische Substanzen von höchster Realität faßte.

Viel weitgehender ist Driesch mit Aristoteles innerlich verwandt. Der Hauptbegriff seiner „Philosophie des Organischen"[1]), die Entelechie, ist auch im System des Aristoteles der wichtigste Begriff. Während dieser der Begründer des Vitalismus ist, d. h. einer Lehre, welche die Lebenserscheinungen in der Natur auf einen ganz besonderen, immateriellen Faktor zurückführt und sie so aus dem mechanischen Naturgeschehen heraushebt, ist Driesch der führende Erneuerer dieser Lehre, und zwar, ohne Aristoteles vorher gekannt zu haben. Er ist überzeugt von der „vorgebildeten Zweckmäßigkeit" des organischen Einzelwesens, dessen Formbildung zur Ganzheit durch die Entelechie reguliert wird. Körperliches Geschehen im Raume wird dabei durch eine unsinnliche, also nicht wahrnehmbare Ursache gelenkt. Die uralte Lehre des Hylozoismus, nach welcher der Stoff in sich belebt wird, lehnt Driesch ab, weil sie nicht dem Dualismus entspricht, nach welchem die Regulierung materieller Vorgänge aus einer anderen Region heraus erfolgt. Entelechie und Materie wirken wechselseitig aufeinander. Dadurch wird erreicht, daß das ausgewachsene Lebewesen komplizierter und reicher an Mannigfaltigkeit ist als der Embryo. Das Resultat ist nicht in mikroskopischer Verkleinerung im Embryo angelegt, sondern erst durch das Eingreifen der unanschaulichen Entelechie hervorgerufen, welche das sich entwickelnde Lebewesen zur Ganzheit bildet.

Auf zwei wichtige Unterscheidungspunkte zwischen Aristoteles und Driesch wollen wir nur kurz hinweisen. Driesch stellt seine Entelechielehre als das Ergebnis einer exakten empirischen Naturforschung hin, d. h. er bringt keine metaphysischen Voraussetzungen, welche durch das Experiment widerlegt werden könnten, an seine naturwissenschaftliche Forschung. Bei Aristoteles dagegen ist die Entelechie eine metaphysische Annahme, wenngleich er die Beobachtung der Erfahrungstatsachen nicht außer Acht läßt. Indem die besonderen, einzelnen Lebensvorgänge aus dem wahrhaft seienden Allgemeinen abgeleitet werden, bekommt der allgemeine Begriff als Repräsentant des Geistes eine schöpferisch-bildende Bedeutung. Das metaphysische Wesen eines einzelnen Organismus verwirklicht sich in dem erscheinenden, wahrnehmbaren Ding. Das Allgemeine ist aber der Gattungsbegriff; das begriffliche Wesen des Pferdes ist es, welches macht, daß ein einzelnes dieser Gattung angehöriges Exemplar wiederum ein Pferd wird. Soweit Aristoteles.

[1]) Wir verweisen auf den instruktiven Aufsatz von Hans Driesch selbst „Das Organische im Lichte der Philosophie" in dieser Zeitschrift, 3. Jahrgang, Heft 1, S. 2 ff.

Damit ist schon die zweite Unterscheidung zwischen den beiden Denkern festgestellt. Driesch verbindet nicht den Begriff der Entelechie mit dem Leben der Gattung und ihrem Begriff. Er geht vielmehr rein induktiv vom einzelnen Exemplar aus, so daß es ihm bei der Feststellung der bildenden und formenden Entelechie gar nicht darauf ankommt, ob es sich um einen Seeigel, eine Meduse oder ein anderes Tier handelt.

Die Grundlehren des Aristoteles beherrschten die Philosophie der Scholastik durch die Jahrhunderte des Mittelalters. Nachdem die Renaissance neue Ideen gebracht hatte, eröffnete Deskartes die Epoche der Philosophie der Neuzeit durch die Originalität seines Einsatzpunktes. Der Ichausgang des Deskartes in seinem berühmten „cogito" (ergo sum)[1]) ist nun auch für Driesch die Grundstellung für die Errichtung seines Systems geworden. „Ich habe bewußt Etwas und weiß um mein Wissen" ist der unbeweisbare Grundsatz. Die Selbstbesinnung auf das Ich führt zu der Erkenntnis, daß das Ich ursprüngliche Bedeutungen hat, welche ihm ein Gegebenes sind, und logische Ordnungsleistungen ermöglichen, wie etwa dieses, solches, verschieden usw.

Während aber bei Deskartes das Ich in „cogito" ein persönliches Einzelich ist und später bei Kant das „Ich denke, welches alle meine Vorstellungen muß begleiten können", ein überpersönliches allgemeines Ich ist, nämlich das „Bewußtsein überhaupt", handelt es sich bei Driesch bloß um ein ganz einfaches „Ich habe", ohne irgendwelche sonstigen Prädikate.

Im Anschluß an Husserl spricht Driesch von dem reinen Schauen von Bedeutungen auf Grund von Intuition. Mit Johannes Rehmke hat er das „Ich habe", nämlich Gegebenes, gemeinsam; mit Eduard von Hartmann und teilweise auch Johannes Volkelt lehrt er die Inaktivität des Ich. Es ist statisch, völlig in Ruhe, ohne Bewegung, nichts geschieht in ihm und das Denken wird nicht tätig produziert. Die Selbstbeobachtung des Ich teilt Driesch mit den Denkpsychologen der Gegenwart, Külpe, Bühler, Messer u. a.

Die Bedeutungen, welche das Ich hat, können nicht schlicht genug gefaßt werden. Hier sind die allgemeinsten Denkinhalte das Einfachste, was man sich überhaupt nur denken kann. Auch Kant hatte sich um solche Inhalte bemüht, und zwar in seiner Kategorienlehre, welche die allgemeinsten Aussagen oder Begriffe zusammenstellte, mit denen eine Wissenschaft, wenn sie allgemeine Gültigkeit für sich in Anspruch nimmt, operieren muß. Aber gerade Kants Kategorien hält Driesch für nicht ursprünglich genug. Vielmehr sind sie noch mit zahlreichen Voraussetzungen

---

[1]) Ich denke (ich habe Bewußtsein), also bin ich.

durchsetzt, über die keine Rechenschaft gegeben ist. Sie sind Einheiten, aber nicht Einfachheiten.

Wie Driesch mit Rehmke die moderne Auffassung vom Wissen, als einem Haben und der Weise, wie es vom Bewußtsein getragen ist, teilt, so sind beide Denker auch einig in der Überwindung des sogenannten erkenntnistheoretischen Phänomenalismus oder was ungefähr dasselbe bedeutet, der Immanenzphilosophie. Kant war ihr vornehmster Vertreter und Schopenhauer hatte gerade diesen Grundgedanken in der berühmten Wendung die „Welt als (Wille und) Vorstellung" auf die äußerste Spitze getrieben. Es sollte die wahrnehmbare Welt der sinnlichen Erscheinungen „im" Bewußtsein inhaltlich enthalten sein, die dingliche Natur und ihre Körper bloße Vorstellungen sein. Durch solche Theorie wird die Körperwelt gleichsam vom Ichbewußtsein wie von einem Gefäß aufgenommen.

Mit dieser Lehre haben die beiden genannten Philosophen gründlich aufgeräumt. Das Bewußtsein ist keine Form, in welche man fremde Inhalte oder gar sinnliche Dinge hineinlegen könnte. Das dem Ich unmittelbar nächste Etwas sind bloß Bedeutungen. Das „Ich habe Etwas" kann überhaupt nicht wie Form und Inhalt zerrissen werden. Wohl aber werden Ich und Körper scharf getrennt. Hier sind deutlich idealistische und rationalistische Anklänge zu spüren, etwa im Sinne des Deskartes, der die Trennung von Denken und Ausdehnung am schärfsten vollzog.

Das vom Ich unmittelbar Gehabte ist also die Bedeutung. Die Gegenstände der sinnlichen Welt dagegen sind bloß mittelbar gemeint in diesen Bedeutungen. Das Ich meint um die Katze, welche über den Weg läuft. Die Bedeutung „Katze" ist etwas anderes, als die naturwirkliche Katze. So tritt also die sinnliche Welt wieder in Distanz zum Bewußtsein, und zwar ist sie gleichsam in sich selbständig, insbesondere gegenüber dem Ich. Man kann geradezu von einer Erneuerung des naiven Realismus sprechen, welcher die Wirklichkeit der Dinge so auffaßt, wie sie wahrgenommen werden.

Es ist noch nicht alles in Ordnung, wenn der Sachverhalt zu den Bedeutungen nicht stimmen will. Daß aber die Eine ganze Ordnung von der Wissenschaft hergestellt werde, bleibt Ideal.

Über den zweiten Hauptteil des Systems, die Metaphysik oder „Wirklichkeitslehre", können wir nur einige Andeutungen machen. Die metaphysische Wirklichkeit wird von der empirischen Naturwirklichkeit unterschieden, wie der Grund der Erscheinungen von den Erscheinungen selbst. Diese Grundunterscheidung ist echt kantisch und von Driesch beibehalten. Er wird dem metaphysischen Bedürfnis unserer Zeit weitgehend gerecht. Mit Kant teilt er die kritische Vorsicht, ohne jedoch die Erkennbarkeit des metaphysischen Gegenstandes so schroff zu ver-

neinen, wie Kant. Vielmehr läßt er eine begrenzte metaphysische Erkenntnis dazu. So sagt er, daß das „Wirkliche" urwissend ist. Es hat Selbstbewußtsein. Unverkennbar klingen hier aristotelische Motive durch. Die näheren Prädikate des Wirklichen bleiben unbekannt; denn es hat auch Kennzeichen, die vom Ich nicht erfaßbar sind, wieder eine kantische Lehre, indem auch bei Driesch gleichsam unterstellt wird, die Naturwirklichkeit als Erscheinung stelle sich zwischen Ich und das „Wirkliche". Also das Ding an sich hinter den Erscheinungen.

Besonders über den Tod bringt Driesch sehr beachtenswerte Äußerungen. Er ist ihm ein Übergang und zwar geht mein Wissen durch ihn aus der einen Form in die andere über. Von jeher hatte ja das Todesproblem zu den Zentralfragen der Metaphysik gehört.

Sehr locker ist das Verhältnis unseres Philosophen zu dem spekulativen deutschen Idealismus nach Kant. Einer solchen Metaphysik, welche wohl hauptsächlich religiösen Energien ihr Dasein verdankt, setzt er den nüchternen Blick des kritischen Forschers entgegen. Schelling steht ihm noch am nächsten, ist es doch der Blick auf die Totalität der Natur, in welchem sich beide Denker zusammenfinden. Sehr ablehnend verhält er sich aber gegen Fichte und Hegel, bei denen er die gewissenhafte, intellektuelle Selbstzucht vermißt (wohl nicht mit Recht).

Durch sein Zurückgreifen auf vorkantische Metaphysiker beweist Driesch wiederum, daß Kant nicht ohne weiteres als der Überwinder dieser Philosophen anzusehen ist. Besonders an Leibniz erinnert der durch das ganze System hindurchklingende Gegensatz von der unendlichen Mannigfaltigkeit und der Einen Ganzheit. Diese ist auch in seiner Metaphysik, welche für ihn hypothetisch und induktiv als Wissenschaft möglich ist, das leitende Motiv. So ist z. B. in der Menschheitsgeschichte das vornehmste Ganzheitszeichen das sittliche Bewußtsein, welches die ungeheure Aufgabe hat, die ganze Menschheit zur Einheit zu bilden.

Auch dem für Psychologie und Ethik bedeutsamen Freiheitsbegriff hat Driesch eingehende Untersuchungen gewidmet. Er kommt allerdings zu einem skeptischen Resultat, indem er sagt, daß dieses überaus schwierige Problem grundsätzlich nicht lösbar ist. Hervorzuheben ist noch, daß er Freiheit im Sinne einer ganz radikalen Nichtbestimmtheit faßt. Darin geht er besonders noch über Spinoza und Kant hinaus, deren Freiheitsbegriff man im metaphysischen Sinne als Wesensgemäßheit oder Vernunftbestimmtheit charakterisieren kann.

Man kann Driesch als Vertreter einer qualitativen Weltauffassung bezeichnen, indem er eine Naturphilosophie neu begründet hat, welche auch solche Gegenstände in den Kreis der Erkenntnis aufnimmt, die nicht durch die mathematische Methode begründet werden können, weil sie nicht quantitativ meßbar sind. —

In Ansehung der außerordentlichen Fülle des Wissens und der Fähigkeit, alle nur möglichen philosophischen Probleme in streng logischer Ordnung und Folgerichtigkeit zu einem umfassenden einheitlichen System zusammenzufügen, ist unser Wunsch menschlich und sachlich gerechtfertigt, daß Hans Driesch noch auf lange Jahre hinaus seine Arbeitskraft in den Dienst der deutschen philosophischen Wissenschaft stellen möge.

Graf Keyserlings religionsphilosophische Grundgedanken

Von August Messer

Wenn man von den ethischen Grundgedanken Keyserlings zu seinen religionsphilosophischen sich wendet, so wird der, der sich mit dem freiheitlichen, autonomen Charakter seiner Ethik innerlich eins gefühlt hat, zunächst ein Gefühl der Überraschung und Enttäuschung erleben, weil hier die Selbständigkeit und der Selbstwert des Ethischen völlig preisgegeben scheint. Da lesen wir zu unserem Erstaunen die Seitenüberschrift: „Eigentendenz des Ethischen böse" und darunter die Sätze: „Die eigene Tendenz aller Objektivierung des ethischen Prinzips führt nicht dem Guten, sondern dem Bösen zu" (493) und: „Es war auf die Dauer immer so, daß jede als letzte Instanz geltende (also der Religion autonom gegenüberstehende) Ethik den Geist des Bösen verkörpert" (495).

Sehen wir uns aber nach der Begründung solcher weittragender Sätze um, so begegnet uns nur der Gedanke, der schon Nietzsche zum Gegner des „Guten und Gerechten" gemacht hat: Deren innere Bindung an inhaltlich bestimmte Moralgesetze hemmt und bannt das schöpferische Ethos im Menschen, das allein den immer neu und neu sich gebärenden sittlichen Aufgaben des Lebens und ihrer individuellen Gestaltung gerecht werden kann. Von hier aus kann man es wohl verstehen und billigen, wenn Keyserling ausführt, bei der Übermacht der Trägheit gegenüber der schöpferischen Freiheit entwickle sich das Ethos — ich würde lieber sagen: die empirische Moralität — mehr in der Richtung auf das Böse. So sei es immer gewesen. „Daher die unerhörte Hartherzigkeit der Antike. Daher die gleich unerhörte Starrheit der Juden. Daher das typischerweise Lebensfeindliche aller herrschenden „Gerechtigkeit" überhaupt, handle es sich um die Kirche und Theologie gegenüber spontaner Religiosität oder die Wissenschaft gegenüber dem originalen Einfall oder die Gesinnung der „Stützen der Gesellschaft" gegenüber dem unbefangenen Menschenkind, das seine eigenen Wege

geht, weil sein inneres Ja stärker ist als alle überkommenen Nein-Schranken" (495).

So zutreffend das alles sein mag, so erkennt man doch aus dieser Begründung, daß Keyserlings Angriff gegen die Selbständigkeit der Ethik nicht auf eine Wesensbetrachtung des Ethischen sich stützt, sondern auf eine philosophische und historische Erfahrungstatsache: Das notorische Überwiegen der trägen über die wirklich schöpferischen und innerlichst aktiven Menschen. Nun läßt sich aber auf Erfahrungstatsachen niemals die Behauptung gründen, es müsse so sein; es sei wesensnotwendig. In der Tat gibt denn auch Keyserling unumwunden zu: „Prinzipiell (also vom Wesen her) beurteilt, brauchte es nicht so zu sein, daß jede als letzte Instanz geltende Ethik den Geist des Bösen verkörpert" (495). Aber auch hinsichtlich des Tatsächlichen geht es zu weit, wenn er behauptet: „Tatsächlich ist jedes System der Ethik ein System der Grenzen und insofern des Neins" (494). Schon die ethischen Grundgedanken Keyserlings, die sich sehr wohl zum System ausgestalten ließen, sind ein Gegenbeweis. In noch höherem Maße gilt das für die großangelegte systematische „Ethik" Nicolai Hartmanns (Berlin, de Gruyter, 1926).

Aber Keyserling führt noch einen zweiten Grund an gegen die Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Ethischen und für die Notwendigkeit, es auf die Religion zu begründen: daß nämlich „der Mensch nach innen zu, nicht letzte Instanz sei" (493). Warum nicht? Um innerlich lebendig und schöpferisch zu bleiben (und so der Trägheit und damit dem Bösen zu entgehen), müsse der Mensch mit dem „tiefsten schöpferischen Grund" in Fühlung bleiben. Zu diesem Urgrund aber könne es (vom wollenden Ich her betrachtet) nur eine sinngemäße Einstellung geben: „die der Hingabe, also des Pathos". Immer gehe originale Schöpfung aus einem Jenseits des Ich hervor.

Aus diesen Erwägungen zieht Keyserling die Folgerung: „Der ethisch voll entwickelte und beherrschte Mensch muß sich seinerseits pathisch zu jenem Äußersten in sich verhalten, das seinem bewußten Willen und seiner bewußten Formung entrückt ist, jenem Äußersten, aus dem alle seine Einfälle, alle seine Offenbarungen stammen: Nur so gelangt er zur vollen Integration (Verwirklichung) seiner selbst. Nur so werden seine tiefsten schöpferischen Kräfte frei. Nur so entgeht er der Abschnürung aus dem kosmischen Zusammenhang, dessen ewiges Sinnbild Luzifers Absturz ist. Diese letzte Wirklichkeit, und sie allein, ist die Sphäre möglicher Religion" (499).

In diesem Zusammenhang sei noch einer früheren Begriffsbestimmung der Religion gedacht (108). Sie lautet: „Religion hat, par définition, nur der, dem nicht der Mensch, sondern ein Höheres das Subjekt seines Erlebens ist, dem sein religiöses Realisieren insofern als Gnade und nicht

als Verdienst zuteil wird, der subjektiv hinnimmt, was ihm vom Höheren gewährt wird.“ Wenn man von den formalen Unzulänglichkeiten dieser Definition[1]) absehend, ihren positiven Sinn zu erfassen sucht, so hebt auch sie als charakteristischen Wesenszug der Religion bzw. Religiosität das empfangende, „hinnehmende“, „pathische“ Verhalten des Menschen hervor im Unterschied von der Aktivität des ethischen Wollens.

Was wird aber nun von dem Höheren (Göttlichen) empfangen, „hingenommen“? Die Wert- und Sinneinsichten, die es im ethischen Verhalten zu realisieren gilt.

Nehmen wir nun einmal an, damit sei der Tatbestand richtig wiedergegeben: Ist damit der Verzicht auf die Selbständigkeit der Ethik notwendig geworden, ist die Erkenntnis von Wert und Sinn abhängig geworden von der Wirklichkeitserkenntnis; ist damit dargetan, daß sich die Ethik notwendig auf die Metaphysik gründen müsse[2])?

Beachten wir, daß auch Kant zwar die Autonomie des sittlichen Menschen und damit die Selbständigkeit der Ethik mit allem Nachdruck festhält und dann doch den Schritt vom Ethos zur Religion vollzieht, indem er die von sich aus verpflichtenden sittlichen Normen nun doch im religiösen Glauben als Gebote Gottes erfaßt und so die Autonomie — ohne sie aufzugeben — durch die Theonomie ergänzt.

Wenn nun Keyserling den Schritt vom Ethos zur Religion durch den Satz vollzieht, daß uns die ethische Einsicht als göttliche Gnade zuteil werde, muß er dann notwendigerweise zugeben, daß „der Mensch sich selbst nach innen zu nicht letzte Instanz ist“ (493), und muß er damit nicht die Autonomie preisgeben?

Ich möchte aber meinen, daß dieser Verzicht nicht notwendig ist. Denn zu den Wertintuitionen und Imperativen, die ihm aus dem Unbewußten aufsteigen (religiös gedeutet: die er göttlicher Gnade zu verdanken glaubt), wird der zu innerer Selbständigkeit strebende Mensch nur dann „Ja“ sagen, wenn sie ihm als gültig wirklich einleuchten. Also nicht eine andere höhere „Instanz“ sagt ihm autoritativ: So oder so mußt du handeln, und er beugt sich dem in blindem Gehorsam (das wäre Hete-

[1]) „Religion“ wird u. a. wieder durch „religiöses Realisieren“ definiert; wobei zweifelhaft bleibt, was damit gemeint ist; vermutlich „religiöses Erlebnis“. Außerdem fragt man sich, wie kann ein „Höheres“ — „Subjekt“ meines Erlebens sein? Das kann doch wesensnotwendig nur ich sein; denn alles Erleben ist Funktion des Ich. Freilich kann ich „ein Höheres“ erleben. Mithin könnte ich dieses Höhere als Objekt bezeichnen; wenn ich nicht als Ich ihm wie einem Du gegenüberstehe.

[1]) So heißt es z. B. 403, daß nur die „metaphysische Realität“, „das absolut Wirkliche“ es ist, was den Menschen an Unvergänglichem und absolut Wirklichem (soll wohl heißen: absolut Wertvollem) teilhaben läßt. Dieses absolut Wirkliche ist es, das seinem ethischen, metaphysischen und religiösen Streben allererst Sinn gibt. Denn dieses Streben beruht ja darauf, daß absolute Werte zum Maßstab für das Relative werden.

ronomie!) sondern *er selbst* sagt sich, das und jenes verdient um seines inneren Wertes willen verwirklicht zu werden. *Er selbst* bleibt sich also doch auch, „nach innen zu, *letzte Instanz*". Für seine Stellungnahme kommt es im Grunde gar nicht darauf an, woher die Wert- und Normalerlebnisse kommen, die ihn bei seinen sittlichen Entscheidungen inspirieren: Ob sie aus seinem Unbewußten aufsteigen, oder ob er sie sich durch eigenes Ringen nach Erkenntnis bewußt erarbeitet oder ob er sie nur aus Tradition und seinem Milieu übernimmt: Entscheidend ist nicht das *Woher*, sondern das *Was*! *Was* erscheint da als wertvoll und darum als sein-sollend? Und ist es das wirklich? Das ist die entscheidende Frage, und sie kann der freie Mensch nur *selbständig* beantworten.

Somit muß Keyserling doch die Selbständigkeit des Ethischen (genau wie Kant) festhalten, wenn anders er den Grundcharakter seiner autonomen und freiheitlichen Ethik allenthalben wahren will.

Daß das in der Tat der Haupttendenz seines ethischen Denkens entspricht, dafür lassen sich noch manche Äußerungen von ihm heranziehen. So bemerkt er einmal („Menschen als Sinnbilder", Darmstadt, Reichl, 1926, S. 178): „Gefühle als solche sind wesentlich Spiegelungen, d. h. sekundäre Bildungen; solche können ebensowohl eine Magenverstimmung zur Ursache haben wie Metaphysisches." Da nun die aus dem Unbewußten auftauchenden Antriebe und Inspirationen zum Handeln sehr häufig in Form von Gefühlen auftreten, so bedeutet das: sie können ebensowohl aus der vitalen wie aus der geistig-metaphysischen Region herrühren; sie können ebensowohl dämonisch, ja satanisch wie göttlich sein. Wonach können wir das entscheiden? Nur nach unserem Gewissen, d. h. unserem Organ für Werte und Unwerte und für die Rangunterschiede der Werte.

Ferner gesteht Keyserling zu (Wiedergeburt S. 522): „Was es mit dem Wirklichen, das alle Religion meint, für eine Bewandtnis habe, wird niemals objektiv festzustellen sein"; und er legt das persönliche Bekenntnis ab: „Noch habe ich kein abgerundetes metaphysisches Weltbild, keine bestimmte religiöse Überzeugung. Ich weiß auch nicht genau, inwiefern der Mensch unsterblich ist. Und wo ich nicht weiß, dort verbietet meine Bestimmung mir zu glauben" (56). Ja, er versichert: „Religiöse Gewißheit im üblichen Verstand werde ich nie erringen ... nach dieser strebe ich auch gar nicht und habe es nie getan" (552). Wo also kann für ihn nur das innerlich Leitende und Führende sein? Im Ethischen. Was das Göttliche sei, ist ihm unbekannt; was jeweils das Gute sei, das fühlt er mit Bestimmtheit. Und erst zurückgehend von seinem unmittelbaren Wertbewußtsein im Gewissen nennt er dessen unbewußten Quell — das Göttliche.

Manche religionsphilosophische Ausführungen Keyserlings können den Eindruck erwecken, daß er geneigt sei, das Ethische abhängig zu machen vom Religiösen und damit die Kantische Autonomie preiszugeben zugunsten der von der kirchlichen Philosophie immer festgehaltenen Lehre, ohne Gott gebe es keine Sittlichkeit und alle Wert- und Sollenserkenntnis sei abhängig von der religiösen oder metaphysischen Seinserkenntnis[1]). Nun haben wir aber bereits festgestellt, daß das schwerlich im Ernst seine Meinung sein kann, daß vielmehr alles Religiöse und Metaphysische für ihn ein Unbekanntes und Unbestimmbares bliebe, wenn es für ihn nicht von seinem Wertbewußtsein her einen bestimmteren Charakter, die Weihe des Ehrfurchtgebietenden erhielte. Damit stimmt überein, daß in den Schlußausführungen seines Werkes das Ethische gegenüber dem Religiösen wieder vollkommen in den Vordergrund tritt. So erklärt er: Alles höhere, d. h. religiöse Pathos setzt Ethos als Grundlage voraus. Denn „das Ethos macht den Menschen überhaupt. Wer dessen Grenzfestsetzungen von Haus verleugnet, gelangt nicht über das Menschentum hinaus, sondern er fällt auf eine niedere Daseinsstufe zurück" (498).

Nun folgen freilich gleich wieder Zugeständnisse an das Religiöse, wenn es heißt: „Das Gebiet möglicher Ethik grenzt nicht das menschliche Maximum, sondern das Minimum ab ... So gelangen wir zur Behauptung eines Jenseits möglicher Ethik ... jenem Äußersten, aus dem alle Einfälle, alle Offenbarungen stammen". Allein das Ethische bezeichnet nur dies menschliche Minimum, wenn man es einengt auf die empirischen Moralregeln. Da aber alle jene „Einfälle" und „Offenbarungen" ethischen Inhalts sind, so liegt keine Berechtigung vor, sie vom Ethischen (im weiteren Sinne) abzutrennen und sie dem Religiösen zuzuweisen. Mithin umfaßt das Ethische, recht verstanden, nicht bloß das „Minimum", sondern auch das „Maximum".

Und auch der unbewußten Quelle der „Offenbarungen" gegenüber dürfen wir uns nicht rein „pathisch", nicht rein hinnehmend verhalten, sondern wir haben auch aktiv zu wählen und zu richten. So erklärt denn auch Keyserling („Menschen als Sinnbilder" [180]): „Was den Menschen, prinzipiell gesprochen, zum Menschen macht, ist nicht (!) sein Pathos, sondern sein Ethos, die mögliche Selbstbestimmung (!) im kosmischen Zusammenhang. Und die gelingt nur aus dem Logos [ich würde sagen: dem Wertbewußtsein] heraus, dem Prinzip aller Initiative. Wer

[1]) Diese Lehre ist jüngst wieder in ganz „modernem" Gewande vertreten worden von Siegfried Behn „Sein und Sollen". Andererseits hat gerade der von Keyserling selbst mit Recht so hochgeschätzte Theologe Albert Schweitzer in seinem Werke „Kultur und Ethik" (München, Beck) den Grundsatz vertreten, daß die Ethik zu ihrer Fundierung keiner (religiösen oder metaphysischen) Welterklärung bedarf. Vgl. Phil. u. L. März, 1925).

im Pathos das Letzte und Höchste sieht, entscheidet sich damit für das Objekt im Gegensatz zum Subjekt" (darin aber sieht er gerade einen Fehler der Deutschen, der bedingt, daß „im allgemeinen der Deutsche als unfreiester Mensch wirke").

Damit im Einklang steht, daß er in der „Wiedergeburt" (529) — wie schon vorher — die neuentstehende Welt als eine solche „extremer Männlichkeit", mithin als aktiv charakterisiert, im Gegensatz zu der „weiblichen" Religiosität der christlichen Ära, in der das Pathos vorherrsche. „Vermännlicht sich eine Welt gegenüber ihrem früheren Zustand, so bedingt dies, daß der Bedeutungsakzent von den Werten des Pathos auf die des Ethos übergeht. Und das bedingt, daß die religiöse Einstellung an Bedeutsamkeit verliert und unter den Führenden faktisch immer seltener wird."

Freilich über die „Tiefenfeindschaft der Aufklärung" sind wir hinaus, das Zeitalter der „modern-westlichen Intellektualität" geht zu Ende. „Die Wirklichkeit des Tiefen wird wieder als solche bewußt. Aber sie wird es heute, wo sie es wird, nicht mehr in Form des Glaubens an den Geist, in weiblicher Modalität, sondern entsprechend dem neuen männlichen Zeitgeist so, daß der Geist selbst sich vertieft" (535). Das kann er aber, wie wir oben angedeutet haben, wohl nur so, daß er still auf die Eingebungen seines Innern lauscht und so aus tiefstem und rechtem Wertbewußtsein heraus selbständig sein Leben gestaltet. Das was jene „Tiefe" ihm spendet an „Einfällen" und „Offenbarungen", rechnen wir eben zum Ethischen. Will man aber jenes innere Lauschen auf die Stimmen der Tiefe, die ehrfürchtige Einstellung zu ihr „Religiosität" nennen, so haben wir dagegen nichts einzuwenden. Man erkennt aber dann leicht, daß das Ethische die führende Stimme spielt und die Religion nur die Begleitmusik.

Keyserling kommt aber zu Religion nicht nur auf dem Weg, daß er nach dem Quell aller ethischen Inspirationen in der Tiefe des Unbewußten sucht, er kommt auch zu ihr durch sein mächtiges Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit. Mit dankeswerter Offenheit bekennt er (550): „Mein Verhältnis zum Tode ist eigentümlich. Ständig denke ich an ihn. Mir graut vor ihm, wie vielleicht keinem Zweiten, denn ich empfinde ihn, von meinem Wesen her beurteilt, als schlechthin widersinnig. Einerseits weiß ich mich unzerstörbar, andererseits ist mir klar, daß das allermeiste dessen in mir, was mein Bewußtsein spiegelt, unlösbar dem Erdenleben angehört und ganz bestimmt vergehen wird ... Aber andererseits sehne ich den Tod doch immer wieder herbei; wenn nicht im Wachen, dann in meinen Träumen. Irgend etwas in mir erhofft von ihm die letzte Befreiung. Mein Tiefstes jauchzt ihm gar, unsterblichkeitsbewußt, entgegen."

Auch ein anderer Denker der Gegenwart, der Spanier Unamuno, ist in ähnlichem Bewußtsein inneren Widerstreits als ein sprachgewaltiger Prophet der individuellen Unsterblichkeit aufgetreten[1]). So psychologisch interessant derartige persönliche Bekenntnisse bedeutender Menschen sind und so sehr sie zu denken geben: ein Anspruch auf objektive Geltung steht einer noch so festen persönlichen Überzeugung nicht zu. Das braucht das Gewicht persönlicher Überzeugtheit in den Augen dessen, dem sie zuteil geworden, nicht zu entwerten. Aber er wird sich nicht wundern dürfen, wenn andere, denen das entsprechende Erleben nicht zuteil geworden, diese Überzeugung nicht teilen. Gerade Keyserling spricht einmal (549) den Satz aus: „Ich kann nur das glauben, was ich wahrhaftig erlebe, in mir und außer mir."

Indessen findet sich bei ihm auch ein Gedanke, der als objektiver Beweis für die Unsterblichkeit in Betracht käme, wenn er richtig wäre. Dieser Gedanke lautet in knappster Formulierung (54): „Der zeitliche Tod läßt eben alle Leistung letztlich sinnlos erscheinen."

Aber erweist sich dieser Satz wirklich als richtig, wenn wir still auf unser Wertbewußtsein lauschen? Nehmen wir an, es gäbe kein Fortleben nach dem Tode, würden dann alle Menschenleben und alle menschlichen Leistungen „sinn"-, d. h. wertlos werden und alle Wertunterschiede zwischen ihnen aufhören? Wäre dann kein Wertunterschied mehr zwischen dem Leben eines Achill und eines Thersites, eines Jesus und eines Pharisäers?

Keyserling hat aber seine Gedanken auch ausführlich zu begründen versucht; er schreibt (520 f.): „Bekennt der Mensch sich zu sich selbst als Mensch allein, was Alleinbetonung des Ethos bedeutet, dann löst er sich vom Geisteskosmos ab und verleugnet alle Mächte, die jenseits des Ich ihren Sitz haben. Dies führt ihn als Könner zum Verlust aller Schöpferkraft, als Sein zu letzter Verödung und Vereinsamung. Sein Leben muß ihm letzlich sinnlos vorkommen. In allen Richtungen und Hinsichten grinst ihm als letztes das Gespenst des Todes entgegen. Von hier aus versteht man dann, was die Idee der Gnade, sobald ihr Sinn auch nur geahnt wurde, der sterbenden Antike bedeutet haben muß, was das Gnadenerlebnis zu allen Zeiten immer erneut allen denen bedeutet, die so oder anders luziferisch waren: Der Vereinsamte fühlt sich nunmehr geborgen, der tragische Kämpfer selig, der Todgeweihte des ewigen Lebens teilhaftig. Er hat eben die Religio (d. h. Bindung) an das Unsterbliche gewonnen, und dieser bedarf der Mensch desto mehr, je potenzierter er Mensch ist, und je gewaltigerer Leistung er fähig ist, desto mehr erlebt er deren letzte Sinnlosigkeit, denn der zeitliche Tod läßt eben alle

[1]) Vgl. „Philosophie und Leben", Jg. II (1926), H. 8, meinen Aufsatz „Unamuno über die Unsterblichkeit". (Das ganze Heft war diesem Problem gewidmet.)

Leistung letztlich sinnlos erscheinen. Gerade Höchstentwicklung fordert insofern eine entsprechend starke Betonung des religiösen Pathos."

Wir haben bereits gezeigt, daß der ethische Mensch als solcher durchaus nicht „alle Mächte jenseits des Ich" zu verleugnen braucht; er mag dankbar die Inspirationen aus dem Unbewußten hinnehmen: „ethisch" bleibt er, solange er in seinem Wertbewußtsein („Gewissen") die entscheidende Instanz sieht.

Daß die Unsterblichkeitshoffnung außerordentlich viel bedeutet für Stärkung, Trost und Beseeligung des Menschen, soll gar nicht bestritten werden. Aber alle diese psychologischen Wirkungen beweisen noch nichts für die sachliche Berechtigung dieser Hoffnung.

Übrigens soll über deren Berechtigung hier in keiner Weise entschieden werden; ich will nur feststellen, inwiefern Keyserling philosophisch Beachtenswertes zu der Begründung dieser Hoffnung beigetragen hat, und ob er insbesondere seine Meinung, daß Ethos mit innerer (sachlicher) Notwendigkeit zum religiösen Pathos, insbesondere auch zum Unsterblichkeitsglauben führe, wirklich bewiesen hat.

Wir haben aber bereits gesehen, daß die Behauptung, das zeitliche Ende von Wertverwirklichung hebe allen Wert, Wertunterschied und Sein auf, in der Prüfung durch unser Wertbewußtsein sich *nicht* bestätigt. Unser Gewissen fällt seine sittlichen Werturteile, mahnt und warnt uns ganz unabhängig davon, ob wir an ein Fortleben glauben oder nicht.

Daß Keyserling überhaupt Behauptungen wie die: „das Leben ist zutiefst Sinn *und deshalb unsterblich*" (192) aufstellen konnte, erklärt sich nur daraus, daß er durch den Doppelsinn von „ewig" und von „wirklich" sich verführen ließ. Er begründet jenen Satz mit den Worten: „Das Ewige bedeutet nichts anderes als die letzte Denkinstanz des Zeitlosen[1]). Insofern wir zeitlos sind, müssen wir in ihm (wohl dem Ewigen=Zeitlosen) unseren Urgrund fühlen. Deshalb behalten Metaphysik und Religion, auch wo Vergänglich=Irdisches in Frage stehen, das erste und letzte Wort" (191 f.).

„Ewig" gleich „zeitlos": das ist die *eine* Bedeutung des Wortes ewig. *Worauf* ist sie anwendbar? Auf die „ewigen", die absoluten Werte, deren Geltung ja auch Keyserling anerkennt. Und *warum* anwendbar? Weil wir in diesen Wertideen (der Guten, Edlen, Vornehmen, Heiligen usw.) nichts Zeitliches entdecken. Wir denken dabei auch nichts Räumliches oder gar Irdisches mit. Insofern können wir auch Keyserlings Satz zustimmen: „Nur vom Nicht= oder Überirdischen her erhält das Erden=

---

[1]) Was soll das übrigens heißen? Soll es mehr sagen als: das Ewige ist das Zeitlose?

leben überhaupt Sinn" (510); denn „Sinn" nehmen wir da an, wo Wert verwirklicht wird[1]).

Aber gerade diese Verwirklichung erfolgt in der Zeit; wir können uns alles Wirkliche und alle Verwirklichung nur zeitlich denken. So kann auch Leben nur als in der Zeit verfließend von uns als wirklich gedacht werden; mithin auch das Leben nach dem Tode. Das „ewige" Leben können wir somit nur als ein in der Zeit endlos fortdauerndes denken. Hier tritt also der von der ersten Bedeutung ganz verschiedene Zweck des Wortes „ewig" auf den Plan. Jene erste scheidet den Gedanken an die Zeit aus; die zweite setzt die Zeit, ja endlose Zeit voraus. Wie sollte man da berechtigt sein, aus der Ewigkeit (Zeitlosigkeit) der Werte auf die Ewigkeit (unendliche Zeitlichkeit) des Lebens zu schließen?

Aber versichert uns nicht die Tatsache, daß wir in einem ewigen „Urgrund" wurzeln, unserer Unsterblichkeit?

Indes mag das Unbewußte, in dem als unserem „Urgrund" unser Bewußtsein wurzelt und aus dem ihm seine Wertideen und seine (konkreten) Ideale aufsteigen, individuell oder überindividuell sein; wir denken es als *wirklich*, mithin müssen wir es auch als *zeitlich* denken. Man mag Gründe haben, ihm mehr Dauer beizulegen als unserem bewußten Ich, aber damit ist für die Unsterblichkeit des Ich noch nichts bewiesen. Dies nämlich muß fortdauern, wenn die Unsterblichkeit für uns persönlich eine Bedeutung haben soll. Wäre ein Leben *nach* dem Tode nicht mit dem *vor* dem Tode durch dasselbe Ichbewußtsein verknüpft, so wären *wir* es nicht, die fortlebten. Ob irgendein unbewußtes „Selbst" fortlebt, von dem wir nichts wissen, das könnte uns gleichgültig sein.

Sollte nun jener unser „Urgrund" ewig sein, so wäre er es in anderem Sinne als die „ewigen" Wertideen: er wäre es im Sinne der endlosen zeitlichen Dauer, während diese „ewig" im Sinne der Zeitlosigkeit sind. Der Urgrund wäre zudem wirklich (und als wirklich Gegenstand der Religion und Metaphysik), während diese Ideen uns Unwirkliches, erst durch uns zu Verwirklichendes vor die Seele stellen (und so Gegenstand der Wertphilosophie und insbesondere der Ethik sind).

Gewiß nimmt die christliche Religion an, daß auch in dem „Urgrund", den sie mit dem Schöpfer Gott identifiziert, schon alles Wertvolle in höchster Vollkommenheit wirklich sei, aber für Keyserling, für den ja jener „Urgrund" ein unbekanntes Es ist, gilt diese Annahme nicht, und er würde wohl gegen jene Annahme mit Nietzsche die Frage erheben: „Wenn Götter *wären*, was wäre dann noch zu schaffen?"

Also Keyserling entnimmt dem ewigen Zeitlosen und unwirklichen Wertideen den Sinn des Lebens. Daß sie aus dem wirklichen (und dar-

[1]) Über das Verhältnis der beiden Begriffe „Wert" und „Sinn", das in Keyserlings Buch nirgends geklärt wird, verweise ich auf meine Darlegungen im Juli-Heft d. J.

um zeitlichen) Urgrund in uns aufsteigen und so in uns psychisch-Wirkliches werden, das macht an sich ihren Sinn und Inhalt noch nicht zu etwas Wirklichem; denn durch unser Handeln soll ja erst die Verwirklichung erfolgen (und diese ist, wie schon Kant gesehen, nie eine vollkommene).

Daß für Keyserling nun aber die Wertideen und der „Urgrund" — also Zeitloses und Zeitliches, Unwirkliches und Wirkliches zusammenfließen, das ist nicht nur bedingt durch den Doppelsinn von „ewig", sondern auch durch den von „wirklich"; denn dieses Wort bedeutet in der Sprache der Theologen und Metaphysiker häufig sowohl „existierend", „real", als auch — „wertvoll". Auch bei Keyserling finden wir diese Begriffsverschmelzung. So lesen wir z. B. 403: „Mit dem Wissen um seine Einzigkeit bricht im Menschen ein Reich der Wirklichkeit [der metaphysischen Realität] durch, das ihn an Unvergänglichem [nämlich den unwirklichen Ideen] und absolut Wirklichem [nämlich dem absolut Wertvollen, das aber u n wirklich ist!] teilhaben läßt. Dieses absolut Wirkliche [nämlich der Inbegriff der unwirklichen Ideen] ist es, das seinem ethischen, metaphysischen und religiösem Streben allererst Sinn gibt. Denn dieses Streben beruht ja darauf, daß absolute Werte [die aber von uns nie vollkommen verwirklicht werden] zum Maßstab für das Relative werden."

Wie meine Zusätze in den Klammern andeuten, liegt eine völlige Begriffsverwirrung vor. Der aufgewiesene Doppelsinn von „wirklich" verführt ihn dazu, auch da von Wirklichkeit zu reden, wo er die unwirklichen und erst zu realisierenden (ewig-zeitlosen) Wertideen meint.

Also weder bei seinem Ausgehen vom Ethos, noch bei dem von seinem Unsterblichkeitsverlangen ist es Keyserling gelungen, das Recht des religiösen Glaubens und der Hoffnung auf ein Fortleben einwandfrei zu begründen.

Übrigens würde der Verzicht auf Unsterblichkeit oder das Unentschiedenlassen dieses Problems in den Grundcharakter von Keyserlings ethischem Denken sehr wohl hineinpassen. Er ist sich zu klar dessen bewußt, daß das Menschenleben wesentlich Leiden, und daß unser Schicksal tragisch ist. Er hält dem Judentum vor (527): „Zu viele ethische Bestandteile hatte das Judentum. Es glaubte an einen im irdischen Sinn gerechten Gott. Es akzeptierte die Tragödie nicht. Die Passion war und blieb ihm ein Ärgernis. Es verzichtete auf das Unmögliche, hielt sich allein an das Mögliche." Alle diese Urteile kann man auf Keyserlings Haltung in der Unsterblichkeitsfrage anwenden. Der Verzicht darauf scheint ihm die Tragödie des Lebens in einer Weise zu steigern, daß er sie nicht mehr „akzeptiert".

Und doch hat er bereits in seinem Buche „Menschen als Sinnbilder" (74) den Gedanken ausgesprochen, der auch gegenüber dieser äußersten Klarheit über das Tragische des Lebens uns Halt geben kann. Dort erklärt er: „Ich glaube fest daran, daß das Leben einen tiefen Sinn hat, sofern man ihn ihm gibt, und daß insofern in Buddhas Entscheidung für das Entwelten, sofern sie vorbildlich sein soll, ein Mißverständnis liegt. Daraus erklärt sich dann die im großen idealistische Linie meines Lebens." Hier kommt in der Tat der heroische ethische Idealismus im Geiste Kants gegenüber der Vorherrschaft des religiösen Pathos wieder sieghaft zum Durchbruch.

Die große idealistische Linie in Keyserlings philosophischem Denken klar herauszuarbeiten und so seine Ethik von manchen Trübungen zu befreien, das war in der Tat das positive Ziel dieser nicht selten negativen Kritik.

Man würde auch ihren Sinn völlig verkennen, wenn man sie als einen Versuch faßte, den Gottesglauben oder die Unsterblichkeitshoffnung zu widerlegen.

Ich suche vielmehr nach deren philosophischer Rechtfertigung. Aber zu diesem Suchen gehört auch, daß ich Beweisgänge ablehne, die der kritischen Prüfung nicht standhalten.

Die Probleme der modernen Philosophie

Von Ludwig von Bertalanffy

(Fortsetzung des Aufsatzes in Heft 10)

III. Die Philosophie des Lebendigen.

Die moderne Ablehnung der mechanistischen Erklärung des Lebens steht im genauen Zusammenhang mit der Sehnsucht nach einer neuen Metaphysik, in letzter Linie mit der mystischen Welle der Gegenwart. Wenn die ältere Forschergeneration eines Darwin, Haeckel, Weismann keineswegs im Zweifel war, daß die mechanistische Erklärung des Lebens die einzig mögliche, dessen physikalisch-chemische Beschreibung nur eine Frage der Zeit sei, so ist heute der Vitalismus herrschend geworden, wenngleich dieser freilich nur in der negativen Erkenntnis der Unmöglichkeit einer mechanistischen Lebenserklärung, nicht aber in der positiven Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Lebensvorgänge einig ist. Bergson, Driesch, Becher, Stern sind seine bedeutendsten philosophischen Vertreter.

Die Frage, ob Übergänge vom Anorganischen ins Organische bestehen, ob die Vorgänge in den unbelebten und belebten Naturkörpern prinzipiell verschieden sind oder nicht, ist nur auf empirischem Wege zu be-

antworten. Für den Philosophen hat dies Problem des eigentlichen Wesens des Lebens zunächst ganz auszuscheiden; seine erste Frage kann nur die methodologische sein: ist es möglich, die Lebensvorgänge mit den physikalisch-chemischen Kategorien zu begreifen, oder sind dazu eigene, biologische Kategorien nötig?

Die Frage enthält eigentlich schon ihre Beantwortung. Die Grundbegriffe jeder biologischen Erklärung: Organismus, Anpassung, Zweckmäßigkeit, sind offenbar speziell biologische Kategorien, welche mit den Kategorien der Physik nichts gemein haben.

Es erledigt sich dabei zugleich der Streit, ob die Erklärung des Lebens kausal oder teleologisch sein müsse. Natürlich muß die Erklärung des Lebens eine teleologische sein; denn selbst die Begriffe, welche der angeblich kausalen und mechanistischen Lebenserklärung zugrunde liegen — die Begriffe der Anpassung, des Organismus, der Entwicklung — sind schon durch und durch teleologisch. Schon der einfache Begriff der Anpassung bedeutet eine Tendenz auf Erhaltung des Organismus, welche durch und durch teleologisch ist: der lebendige Organismus, als ein Wertvolles, soll erhalten werden; während die Erhaltung der Bewegung nach dem Trägheitsgesetze dieses Charakters vollständig entbehrt: das Fortbestehen der Bewegung ist um nichts wertvoller, als deren Störung oder Aufhören. Ebenso trägt der Begriff der Entwicklung den Charakter der Zielgerichtetheit, einer Wertsteigerung, welcher ihn jedem physikalischen Vorgange unvergleichlich macht.

Die teleologische Erklärung bedeutet Einfühlung in den belebten Naturkörper. In dem Augenblicke, da wir eine biologische Reaktion als Anpassung bezeichnen, denken wir eine Art Seelenleben mit. In letzter Linie sind die physikalischen Grundbegriffe: Energie, Bewegung, auch anthropomorphistisch, aber für den Physiker sollen sie nichts sein, als Symbole, welche er den abstrakten Werten seiner Gleichungen unterlegt. Der Physiker fängt an mit den Begriffen Energie usw. und beginnt dann zu rechnen; der Biolog hingegen hört auf und ist befriedigt, wenn er eine Erscheinung als Anpassung usw. erklärt hat.

Am meisten zeigt sich der Gegensatz von Physik und Biologie, wenn man ihr Verhältnis zur Mathematik ins Auge faßt. Die Physik ist ganz und gar mathematisch — in der Biologie hat die Mathematik, von einzelnen Gebieten wie der organischen Chemie abgesehen, die aber gerade von dem Charakter des Lebens abstrahiert, nichts zu suchen. Kant hat das berühmte Wort geprägt, daß alle Wissenschaft nur soweit exakt sei, als sie Mathematik enthalte. Hätte Kant recht, dann wäre die Biologie überhaupt keine Wissenschaft — oder aber, es gibt wissenschaftliche Kategorien, welche von den von Kant allein betrachteten, mathematischen Kategorien der Wissenschaft verschieden sind.

Diese methodologischen Erwägungen zeigen jedenfalls, daß die Kategorien der Physik und Chemie zur Erklärung der Lebensvorgänge nicht ausreichen. Aus methodologischen Gründen sind wir gezwungen, uns zu einem Vitalismus und Psychismus zu bekennen. Die inhaltliche Frage, ob zwischen Leben und Nichtleben eine unüberbrückbare Kluft ist, wurde dabei gar nicht gestellt; ja, wir bekennen, daß es sehr wohl möglich ist, etwa die Kristalle als Organismen zu betrachten — genau so, wie wir mathematische Kategorien gelegentlich auf die Lebensvorgänge anwenden können, wobei wir diese freilich ihres eigentlichen Charakters berauben. Unser Bekenntnis zum Vitalismus bedeutet also gar nicht, daß wir das Reich der Natur in zwei voneinander vollständig geschiedene Hälften zerreißen wollten; vielmehr scheint der Dualismus der Methode die einzige Möglichkeit, den Monismus der Natur zu retten, der durch einen sich als ungenügend erweisenden Monismus der Methode ernstlich in Gefahr gerät.

Ein neuer Begriff des Lebens ist also im Werden. Das Wesen des Lebens ist in einem — unbewußt — Seelischen zu erblicken; darin sind die Vertreter des Neolamarckismus und der verschiedenen Vitalismen einig; wenngleich das Problem, wie denn eigentlich dieses Seelische als ein mitbedingender Faktor in das materielle Geschehen eingehe, von keinem der philosophierenden Naturwissenschaftler — Francé, Wagner, K. C. Schneider — gelöst, ja, fast von ihnen nicht beachtet wird. Denn ein ebenso großes Wunder, wie das epiphänomenale Bewußtsein des Materialismus — die Theorie, daß Bewußtsein ein zufälliges Nebenprodukt materieller Bewegungen sei, wobei unverständlich bleibt, wie körperliche, materielle Bewegungen sich auf einmal in unkörperliches, immaterielles Bewußtsein umwandeln können — ein ebenso großes Wunder (sagen wir) ist die Annahme des Psychismus, daß eine immaterielle Seele auf einmal mitbestimmender Faktor im materiellen Geschehen werden könne. Eine mechanische Erklärung des Lebens ist unmöglich, das Leben muß als ein Lebendiges, als ein Seelisches betrachtet werden; aber wie diese seelische „Entelechie" (um den Lieblingsausdruck von Driesch zu gebrauchen) kausaler Faktor im organischen Geschehen werden kann — das ist ein Problem, das der moderne Vitalismus noch nicht beantwortet hat.[1])

In einem ebenso großen Dilemma befindet sich der Psychismus in der Frage nach der Art des Seelischen, der Entelechie, welche die organische Zweckmäßigkeit hervorbringt. Könnte man dieses Seelische als ein Bewußtes denken, so wäre die Erklärung recht einfach: die organischen, zweckmäßigen Reaktionen und Anpassungen wären dann genau zu ver-

[1]) Der Begriff „Kraft" kann wohl die Brücke schlagen; denn sowohl seelisches Leben wie Materie können als verschiedene Kraftwirkungen gedeutet werden. (D Hg.)

gleichen mit den Willenshandlungen, wie wir sie selber ausführen. Offenbar ist das aber ein Anthropomorphismus, der keineswegs angeht: wir können nicht einem Einzeller bewußtes Wollen zuschreiben. Nehmen wir aber auf der anderen Seite an, daß die zweckmäßige Reaktion der niederen Organismen durch unbewußte seelische Vorgänge geregelt wird, so ist diese Erklärung wiederum problematisch: denn das Unbewußte ist — darüber kommen wir nicht hinweg — das, von dem wir nichts wissen können, das sich aller Beobachtung entzieht. Die Erklärung der organischen Zweckmäßigkeit durch ein unbewußtes Seelisches ist in letzter Linie eine Erklärung durch ein Wort, das einen vorstellbaren und konkreten Inhalt nicht besitzt.

Der Psychismus enthält also Probleme genug, um noch einige Generationen von Forschern und Philosophen zu beschäftigen. Aber eines hat er doch gebracht, das freilich in der Zukunft noch stärker herausgearbeitet werden muß: die Zerstörung des nationalökonomischen Begriffes des Lebens, wie ihn der Darwinismus aufgestellt. Die mechanistische Forschergeneration hat geschwärmt von einem „Ökonomieprinzip der Natur", von einem „energetischen Imperativ" usw. Das sind Begriffe, welche durch die Erfahrung direkt widerlegt werden. Es gibt kein Ökonomieprinzip in der Natur, die Natur ist nichts weniger als ökonomisch, sie ist verschwenderisch und launenhaft. Man braucht nur an den schrecklichen Kampf ums Dasein, aber auch an die zeugende Überfülle des Lebens zu denken, das Millionen von Keimen ausschüttet, von denen kaum einer erhalten bleibt. Daß die Natur nicht ökonomisch, sondern schöpferisch, quellend und überfließend ist, das ist eine Einsicht, welche vielleicht die größte Errungenschaft des Vitalismus bedeutet. Es ist in gewissem Sinn eine mythische Auffassung der Natur, welche heute an die Stelle einer intellektualistischen und ökonomischen getreten ist; eine Rückkehr zu dem schöpferischen Prinzip des Lebens, wie es Goethe vorschwebte.

Der dritte Grundgedanke des modernen Lebensbegriffes — neben dem psychischen und schöpferischen Charakter des Lebens — ist die Idee der Integrationsstufen. Wir wissen, wie die Elektronen sich zu Atomen, die Atome zu Molekülen zusammenschließen. Ebenso schließen sich die Einzelzellen zu Zellkomplexen, zu Organen, Organsystemen, endlich zu Organismen zusammen. Es deuten nun manche Anzeichen darauf hin, daß die Einzelorganismen nicht die letzten und höchsten Stufen der Integration sind, sondern daß es über den tierischen und pflanzlichen Organismen noch Gruppen höherer Ordnung gebe. Die alte Lehre vom Mikro- und Makrokosmos, aber auch Fechners Lehre von den Seelen der Gestirne, die sich über den Einzelseelen der Organismen aufbauen, lebt in dieser Form in der modernen Naturphilosophie wieder auf. Bergson lehrt — von Hartmann beeinflußt — daß die ganze Natur ein einziger Organis-

mus höherer Ordnung, ein dieu qui se fait sei. Driesch sieht in der Stammesgeschichte der Organismen eine überindividuelle Entelechie wirksam. Auch Becher und Groos haben sich mit diesem Problem beschäftigt.

Diese übergeordneten „Entelechien“ leiten über zu dem letzten Moment, das den modernen Lebensbegriff charakterisiert und sein direktester Ausdruck ist: zur neuen Ausgestaltung der Entwicklungstheorie. Der Weg vom Darwinismus, der die Entstehung der Arten durch das Übrigbleiben zufällig zweckmäßiger Formen erklärte, zum Lamarckismus, der sie aus der durch psychische Faktoren bedingten Anpassung ableiten will, endlich zum Mutationismus und zur Orthogenesistheorie, welche die Entstehung der Arten durch sprungweise, nach einem Entwicklungsziele gerichtete Änderungen, als eine Entwicklung in der überindividuellen Entelechie der organischen Welt überhaupt begreift, ist der eigentümlichste Ausdruck der großen Wandlung in der Bewertung des Lebens. Wir sehen, daß — wie bei der Betrachtung des Einzelorganismus, so auch bei der Betrachtung der Stammesgeschichte — nun die neuen Kategorien der Lebensbetrachtung, das Seelische, das Teleologische, das Leben als aus sich schöpferisch und nicht ökonomisch, die Idee der übergeordneten Integrationen hier wirksam. Zugleich aber bildet die Entwicklungslehre, welche einen einmaligen, nicht wiederholbaren Ablauf darstellt, eine Anwendung historischer Kategorien auf das Biologische, bildet den Übergang zur Philosophie der Geschichte, der wir uns nunmehr zuwenden wollen.

IV. Die Philosophie der Geschichte.

Die erste Errungenschaft der modernen Geschichtsphilosophie ist die Erkenntnis der eigentümlichen Methode der Historie. Die Badische Schule, Rickert insbesondere, hat den Gegensatz der naturwissenschaftlichen und historischen Betrachtungsweise herausgearbeitet; Bergson berührt dies Problem in seiner Gegenüberstellung der „physikalischen“ und „historischen“ Zeit; von ihm hat es Spengler übernommen. Worin besteht der Gegensatz der Methode der Naturwissenschaft und der Geschichte?

Die Natur der Kausalität ist zweifach. Die naturwissenschaftliche Kausalität begreift eine immer gleiche Folge; dagegen gibt die psychologische Kausalität immer nur ein Einmaliges und Individuelles. Während die physikalischen Vorgänge im Raum beliebig oft wiederholt werden können, sind die psychischen Vorgänge einmalig und unwiederholbar; denn die Zeit ist nicht umkehrbar und ist, als durée réelle nach Bergsons Ausdruck, ein integrierendes Moment der psychischen Erscheinungen, so daß selbst gleiche Einwirkungen zu späterem Zeitpunkte nicht mehr zu den gleichen psychischen Folgen führen wie früher, da eben zwischen den

früheren und neuerlichen Einwirkungen ein Stück Lebensablauf liegt, der selbst aus dem Ich ein ganz anderes gemacht hat, als es früher war. Wie Bergson den Gegensatz physikalischer und psychischer Vorgänge kennzeichnet, so haben die methodologischen Untersuchungen der badischen Schule analog den Gegensatz naturwissenschaftlicher und historischer Kausalität aufgestellt. Kausalität und Gesetzmäßigkeit sind nicht dasselbe; die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, die überall allgemeine Gesetze sucht, ist auf die Historie nicht anwendbar, die nur ein Einmaliges, Individuelles betrifft.

Die Erkenntnis, daß die mathematisch-physikalische nicht die einzige Möglichkeit einer Wissenschaft ist, sondern daß neben diese sich die mit ganz anderen Kategorien arbeitenden biologischen und historischen Wissenschaften stellen, ist die wichtigste methodische Errungenschaft der modernen Philosophie. Welche inhaltlichen Fortschritte hat die Geschichtsphilosophie zu verzeichnen?

Das, was das Übergewicht der modernen Geschichtswissenschaft vor derjenigen jeder anderen Periode ausmacht, ist die gleichmäßige Würdigung aller Zonen und Zeiten. Spengler hat nachdrücklich betont, daß in der bisherigen Geschichtswissenschaft die uns nahe liegenden Epochen übermäßig anschwellen, während uns ferner liegende, aber an sich genau so bedeutungsvolle und inhaltsreiche Epochen, wie etwa die chinesische oder ägyptische Geschichte übergangen werden. Der neue, „kopernikanische Standpunkt" in der Geschichtswissenschaft hingegen erkennt, daß alle Epochen in der Historie gleichmäßig zu behandeln sind. Lamprecht hat dies Postulat schon vor Spengler mit Entschiedenheit aufgestellt. Dazu kommt noch ein zweiter Gedanke. Wir müssen einsehen, daß unser eigener Standpunkt nicht ein überschauender Gipfel des Universums sei, sondern daß jede historische Erscheinung nicht von unserem, vermeintlich objektiven, vielmehr von ihrem eigenen Standpunkt betrachtet werden muß. Das ist die Grundlehre des modernen Relativismus. Dilthey hat festgestellt, daß es nicht eine Philosophie an sich gibt, sondern daß jede einem bestimmten Kultur- und Geistestypus entspringe, und von diesem aus, nicht aber von unserem, betrachtet sein will. Genau dieselbe Erwägung hat Riegl für die Kunst angestellt und dafür den Begriff des „Kunstwollens geschaffen: auch die Unnatur der Primitiven, des Byzantinismus, der Gotik ist nicht bedingt durch ein mangelhaftes Kunstkönnen, sondern durch ein von dem unseren verschiedenes Kunstwollen, das eben damals nicht auf Naturalismus ausging. Die glänzenden Ausführungen Worringers über die Gotik haben die Lehre vom Kunstwollen populär gemacht und den modernen Expressionismus theoretisch begründet. Spengler endlich hat die historische Relativität sogar der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe nachgewiesen. Die antike, die orientalische, die

abendländische Naturwissenschaft entspringen verschiedenen Geistestypen und gelangen so zu verschiedenartigen Auffassungen der Welt.

Parallel mit diesem historischen Relativismus geht das Problem einer Typologie des Geistes. Es handelt sich darum, die geistigen Typen zu charakterisieren, welche die historisch vorliegenden Werte geschaffen haben. Schiller, Hölderlin, Nietzsche, Worringer, Scheffler, Spengler ist die Reihe der Denker, welche den Gegensatz des antiken und abendländischen Geistes zur Grundlage der Typologie machen. Neben dieser klassizistischen Hauptlinie läuft die philosophische, von Dilthey begründet mit seiner Dreiheit der philosophischen Typen: des realistischen, des subjektiv-idealistischen und des objektiv-idealistischen. Von Dilthey geht dessen Schüler Nohl in seinem Werke über die Weltanschauungen in der Malerei aus. Eine davon unabhängige Typologie des Renaissance- und Barockgeistes liefert Wölfflin. Endlich experimentell psychologisch sucht die differenzielle Psychologie von William Stern und Müller-Freienfels das Problem der Typen des Geistes zu lösen, indem sie einen visuellen, einen akustischen und einen motorischen Typus der Seele annimmt und die einzelnen Kunstgestaltungen aus diesen ableitet.

Freilich verlangt der historische Relativismus, wenn er nicht zu der Verzweiflung an allen Kulturwerten führen soll, zu seiner Ergänzung eines Gedankens, den man bisher nicht genügend betonte. Wenn alle Werte, die wir schaffen, Wissenschaft, Philosophie, Kunst, doch nur relative Werte sind — dann lohnt es sich eigentlich nicht, überhaupt Werte zu schaffen, und es bleibt nichts übrig, als der Dienst des nackten animalischen Lebens. Um diese Wertverzweiflung, zu welcher der Relativismus notwendig führen muß, zu überwinden, muß ein Gedanke hinzutreten, der in der deutschen Mystik zuerst aufgetreten ist und in der gegenwärtigen Philosophie dominierende Geltung verlangt: Der Gedanke des Nicolaus Cusanus von der coincidentia oppositorum. Wir haben oben das Weltwesen als irrational bezeichnet. Eines der Merkmale dieser Irrationalität ist, daß das absolute Sein entgegengesetzte Momente in sich einschließt. Wenn das aber der Fall ist, dann kann uns die Relativität jedes einzelnen Weltbildes nicht mehr verstimmen; es bleibt eben die unendliche Vielseitigkeit der Welt, von einer bestimmten Seite betrachtet, und neben ihm sind noch unendlich viele gleichberechtigte Standpunkte möglich. Durch die Idee der coincidentia erhält also der Wert seine Bedeutsamkeit zurück, welche der Relativismus ihm geraubt hatte.

Die Lehre von den historischen Typen ist nicht weit entfernt von der Lehre der Kulturkreise. Alle Kulturerscheinungen sind an einen bestimmten Menschheitstypus geknüpft. Diese geistigen Typen sind kulturell abgegrenzt. Es erhebt sich nun die Frage, ob der Begriff des Geistes einer bestimmten Kultur nur ein metaphorischer Ausdruck sei, oder ob ihm

etwas Reales entspreche. Es ist genau dasselbe Problem, das wir in der Biologie fanden, und das nun in der Geschichte wiederkehrt. Ist nicht der kulturelle Gesamtgeist einer Epoche ein Anzeichen dafür, daß über den Individuen noch eine höhere historische Entelechie besteht? Wenn man die Frage bejaht, so kommt man zur Lehre von den Kulturseelen, wie sie neben Spengler vor allem Frobenius und Hauslick vertreten.

Die Kulturkreislehre, mit ihren Gedanken einer beschränkten Lebenszeit der Kulturen und des historischen Unterganges, ist nun aber ein Ausdruck für eine wichtige geistige Wandlung, die sich nicht nur bei Spengler, sondern ganz allgemein findet. Es ist der Zusammenbruch des naiven Glaubens an eine kontinuierliche Entwicklung der Menschheit. Ob man diese Lehre wie Spengler ablehnt durch den Hinweis darauf, daß es keine unbeschränkte Entwicklung der Menschheit, sondern nur eine zeitlich begrenzte der einzelnen Kulturen gibt, oder ob man diese Spenglersche Formulierung auch ablehnt: darin ist man jedenfalls einig, daß die Weltgeschichte nicht eine ständig aufsteigende Linie ist, sondern daß in ihr allenthalben auf einen Wellenberg ein Wellental folgt. Wir modernen Menschen haben eingesehen, daß die Hoffnung, welche Darwinismus und Sozialismus auf die fortschreitende Mechanisierung setzten, ganz und gar verfehlt ist. Wir sind heute der Technik gründlich müde geworden, und haben darüber hinaus auch erkannt, daß es einen kontinuierlichen Fortschritt der Menschheit nicht gibt, daß also die Hoffnung auf ein zunehmendes Glück und eine zunehmende Ethisierung derselben, wie sie der Sozialismus hegte, ein Wahn sei.

Damit kommen wir zu der letzten wichtigen Aufgabe der Geschichtsphilosophie, zur historischen Einordnung und Bewertung unserer eigenen Zeit. Drei Anschauungen stehen sich hier gegenüber. Die erste ist die Spenglers vom Untergang des Abendlandes, die Lehre, daß unser Kulturgeist tot sei, und nur im Technischen noch Zukunftsmöglichkeiten für uns bestehen. Die zweite Anschauung, wie sie von der Georgeschule, von Landauer, Vetter, Mühlestein u. a. vertreten wird, ist die klassische Utopie, die Hoffnung auf eine Wiedergeburt des antiken Geistes aus dem Germanischen. Die dritte Möglichkeit endlich ist die eines neuen Mystizismus, der je nach der kirchlichen Richtung der einzelnen Autoren zum Glauben an eine Renaissance des katholischen oder protestantischen Christentums oder einer Wiedergeburt durch die russische Orthodoxie wird.

Von diesen drei Möglichkeiten hat entschieden die dritte am meisten Aussicht auf Verwirklichung. Sie enthält vor allem die erste, Spenglersche Auffassung in sich, da auch Spengler an eine „zweite Religiosität", an eine Wiedergeburt des primitiven Mystizismus in der Spätzeit der sterbenden Kultur glaubt. Da die Zivilisation und die mit ihr gehende geistige Verflachung kein ideeller Gegner des neuen Mystizis-

mus sein kann, so bleibt als Gegengewicht gegen denselben nur die moderne, klassische Utopie. So sympathisch deren Ausprägungen und Prophezeiungen seit Hölderlin und Nietzsche auch gewesen sind, so wenig praktische Bedeutung hat sie und ist schon vermöge ihres aristokratischen Charakters nicht imstande, gegen den neuen Mystizismus, der die große Organisation der Kirche hinter sich hat, ernstlich standzuhalten.

Von den Versuchen, unsere Zukunft zu prophezeien, hat also die Voraussage eines neuen Mystizismus am meisten Wahrscheinlichkeit. Aber andrerseits erhebt sich in uns ein starker Widerspruch gegen die Propheten eines neuen Mittelalters, wie dieses Scheler und der Russe Berdjajew gefordert haben. Wiewohl wir die Mängel unserer Zivilisation einsehen, haben wir nicht die geringste Lust, die geistige Entwicklung um sieben Jahrhunderte zurückzuschrauben.

Einen tröstlicheren Ausblick gewährt eine Betrachtung, welche von der einzigartigen Natur der historischen Vorgänge ausgeht. Wenn das historische Geschehen individuell unwiederholbar ist, so ist die Erwartung, wie Spengler durch Analogie die Zukunft einer Kultur vorausbestimmen zu können, offenbar trügerisch. Die Überzeugung der unerschöpflichen Schöpferkraft des Lebens läßt noch einen Glauben an eine glückliche Zukunft offen, welchen die Untergangsprophezeiung und der neue Mystizismus abgeschnitten haben.

Wir stehen am Ende unserer Erwägungen über die modernen Probleme der Philosophie. Soviel wir auch an Idealen und Hoffnungen des philosophierenden Geistes zusammenstürzen sahen, so regt sich doch allenthalben wieder neues Leben. Der Gedanke der ewigen Kontinuität jedes Werdens, die Idee, daß jeder Untergang zugleich ein Übergang ist, kann die trüben Gespenster verscheuchen, welche die Betrachtung unserer heutigen Zeit allenthalben hervorbringt. In der Bejahung des Unterganges und Überganges, d. h. im wirklichen, intensiven Leben liegt die praktische Widerlegung Spenglers. Die Irrationalität des Lebens, die in ihrer negativen Hinsicht vernichtend und schrecklich ist, ist in positiver Hinsicht zugleich ein ewig schöpferisches Moment.

Gebet

Vater, in deiner Welt
Können sie traurig sein!
Vater, in deiner Welt
Müssen sie traurig sein!
Vater, warum
Willst du sie nicht trösten?

W. Meckbach.

Aussprache

Philosophie als Heilmittel

Sehr geehrter Herr Professor!

Mit regstem Interesse habe ich im Februarheft von „Philosophie und Leben" Ihre eingehende Antwort auf meinen Brief, den Sie unter der Überschrift „Philosophie als Heilmittel" zum Abdruck gebracht haben, gelesen. Für die klare Herausarbeitung der angedeuteten Probleme und ihre Beantwortung kann ich Ihnen nur dankbar sein. Denn jedem Leser, den ähnliche Gedanken bewegen, werden aus dem Briefwechsel wertvolle Anregungen erwachsen können, die ihn der Behebung der genannten Schwierigkeiten näher bringen können.

Wenn ich mich aber bei dieser erfreulichen Tatsache nicht ganz beruhigen kann, sondern mich veranlaßt fühle, Ihnen einen weiteren Brief zu schreiben, so geschieht es in der Hoffnung, zur Steigerung der gegenseitigen Befruchtung zwischen „Philosophie und Leben" von der Seite der angeschnittenen pädagogischen Probleme noch einige Anregungen geben zu können.

Dabei darf ich einschaltend bemerken, daß ich mir nicht etwa in der Kunst des Rechtbehaltenwollens gefallen möchte, die ja gar zu leicht nach Art des körperlichen, wenn auch ritterlichsten Kampfes darauf hinausläuft, den Gegner zu besiegen. Mich erfreut diese Aussprache mit Ihnen deshalb, weil ich sie als einen wahrhaft geistigen Kampf empfinde, in dem es schließlich nur Sieger geben kann, das will sagen: Jeder ist besiegt, der sich einem sachlichen Grunde nicht zu fügen vermag. Meiner Auffassung nach ist der Zweck eines solchen geistigen Kampfes verfehlt, wenn er nicht in diesem Sinne geführt wird. Seine Aufgabe ist es doch, Ideen in reiner Wirkung zur Geltung zu bringen und das wird nicht möglich sein, wenn das Bewußtsein, besiegt abgetan zu sein, auftritt.

Ohne jeden Zweifel ist für mich, daß die philosophische Betrachtungsweise mit „Ehrlichkeit, Offenheit, Wahrhaftigkeit bis zum Äußersten" getrieben werden muß, ja daß sie sich in solcher Art in wirklich philosophisch veranlagten Menschen mit unbezwinglicher Gewalt, oft ganz unbekümmert darum durchsetzt, ob die von Natur gegebene seelische Widerstandskraft, die ja doch in enger Verbindung mit der nervlichen Körperkonstitution steht, überhaupt einer solchen gewaltigen inneren Bewegung gewachsen ist. Für alle die Naturen, deren physiologische Nervenbeschaffenheit ungeschwächt ist, wird dieser Weg zur Philosophie und inneren Gesundung, den Sie aufzeigen und der mit den Mitteln der schärfsten Kritik durch die Gefilde schwärzester Negation führt, ein richtiger sein. Bei solchen Naturen sehe ich in der scharfen Verstandestätigkeit den Ausdruck eines hohen, geistigen Lebenswillens, der über alle Krisen hinweg mit Zielsicherheit führt, besonders wenn dabei die Probleme in produktiver Einstellung erfaßt werden und nicht nur in rezeptiver Andacht aufgenommen werden.

Nun gibt es aber nach meinen literarischen und persönlichen Lebenserfahrungen außer diesen Naturen eine recht beträchtliche Anzahl geistig hochstehender Menschen, bei denen die gesteigerte Reizempfindlichkeit, die die Voraussetzung für eine erhöhte geistige Erfassung der Umwelt ist, in einer leichten Schwächung des Zentralnervensystems begründet ist. Diese Erfahrungen finden in den Ausführungen von A. Ploetz: „Sozialanthropologie" in der „Kultur der Gegenwart", III. Teil, 5. Abteilung, Seite 641, ihre Bestätigung. Durch die ungünstigen Bedingungen der Ernährung und Entwicklung während und nach dem Kriege dürfte die Zahl jüngerer Menschen, deren Nervensystem nicht die volle Widerstandskraft besitzt, nicht gering sein. Ich kenne besonders aus meiner früheren Unterrichtstätigkeit eine Anzahl solcher Menschen in jüngeren Jahren und habe einsehen müssen, wie innig bei ihnen die körperlichen mit den seelischen Vorgängen verbunden sind.

Soll man alle diese Menschen unter dem Bilde des in den Kampf ziehenden Heeres am Wege liegen lassen und mitleidslos geistig und seelisch verkommen lassen? Die Lehren der Strategie fordern mit Recht eine solche Verhaltungsweise. Muß die

Philosophie auch eine solche Haltung einnehmen? Gewiß ist, daß sie in ihren letzten Zielen nur geistig völlig gesunde Menschen gebrauchen kann, aber wer weiß denn, ob nicht doch in einigen dieser jungen Menschen, die durch eine körperlich schwere Jugendzeit zu gehen haben, in späteren Jahren die höhere geistige Lebenskraft wieder die Oberhand gewinnt, die alle die körperlichen Jugenderscheinungen überwindet? Würden nicht schließlich auch die geistigen Güter, die der Philosoph in harter Arbeit gewonnen hat, eines Teiles ihres Wertfeldes verloren gehen, wenn die empfänglichen Gemüter dieser Menschen ihr verlustig gingen? Und wie groß ist oft die Sehnsucht und der Glaube in diesen Menschen, daß ihnen durch eine wahrhaftige und tiefe Erkenntnis der Ursachen ihrer sie schwer niederdrückenden Stimmungen geholfen werden könnte, wenn ihnen nur der Weg, den sie zur richtigen Erkenntnis zu gehen hätten, gezeigt werden würde! Denn sie fühlen, daß sie in ihren jetzigen Zuständen nicht in der Lage sind, auf allen Wegen anzusetzen, um nach immer wieder vergeblichen Wanderungen zurückkehren und neu beginnen zu müssen. Ist es eines Philosophenherzen wirklich unwürdig, sich in solchen Fällen zunächst als Arzt zu fühlen, der sicher doch seine Aufgabe nicht richtig erfassen würde, wenn er den Kranken erst alle lebensfeindlichen biologischen Kräfte aufzeigen würde? Ich sollte meinen, daß es in solchen Fällen doch zu verantworten wäre, solche jungen Menschen erst in die Vorhalle der Philosophie zu führen, wo sie in der „Erbauung" vor den tiefen Werten der Philosophie und insbesondere des eigenen philosophischen Nachdenkens gesunden können, so daß ihnen ein so gesunder geistiger Lebenswille erwächst, daß sie selbst die „Philosophie der heroischen Tragik" des „Dennoch" als geistig unschätzbare lebensfördernde Macht erleben. Ich bin mir vollständig bewußt, daß eine grundsätzliche „Ablenkungs- und Beschwichtigungspädagogik" das verhängnisvollste ist, was es für die Erziehung überhaupt geben kann. „Stark zum Leben werden lassen mit dem Bewußtsein, daß jeder ehrliche Kampf, und wenn er auch mit einer Niederlage endet, den Kämpfer hinauf bringt" bleibt das Ziel eines jeden Erziehers und das ist letzten Grundes jeder Philosoph.

Ich muß es auf das entschiedenste bezweifeln, ob man in der Regel zu einer solchen Bewertung und festen inneren Bejahung des geistigen Kampfes kommen kann, wenn einem in den jungen schwierigen Übergangsjahren alle Schattenseiten des geistigen Kampfes gezeigt werden. Es mag für „rein" philosophische Naturen gute Wege geben, die durch die schwärzeste Negation führen. Bei philosophischen Erkenntnissen, die durch die Einzelforschung der Naturwissenschaften hindurchzugehen haben, weiß ich aus meiner engsten Umgebung, daß hier solche Wege auch bei sehr begabten Naturen leicht völlig im Negativen stecken bleiben können. Nur wenn die Bekanntschaft mit den zu besiegenden Problemen so geschieht, daß ein unmittelbares Wertgefühl und Wertgestaltungswille erwacht und haften bleibt, kann die Kraft so stark anwachsen, daß die Schluchten und Abgründe der Verneinung, die sich überall und immer wieder so leicht auftun, auch immer wieder überbrückt werden.

Wie es die zweite Hälfte des 2. Absatzes meines ersten Briefes zeigt, lag es keineswegs in meiner Absicht, eine Ablenkungs- und Beschwichtigungspädagogik auf die Dauer anzuwenden. Das eigene kritische Schaffen soll aber nur nach unmittelbarer Berührung mit dem Gegenstande erwachsen. Gerade hierdurch entsteht einzig und allein das Gefühl des Wertes der eigenen geistigen inneren Verwandtschaft. Wie leicht wird dieses Bewußtsein der eigenen Erlebnisfähigkeit und geistigen Kraft durch die Masse an Geist, die bei negativen Betrachtungen immer aufgebracht wird, erdrückt! Alle diejenigen Menschen, die nicht aus Beruf oder in ungehinderter Neigung philosophischen Betrachtungen nachgehen können, sind häufig doch einfach gezwungen, das meiste, was sie lesen, zunächst mehr rezeptiv aufzunehmen; eine eigene kritisch positive Durchdringung wird ihnen doch nur bei wenigen Problemen möglich werden. Stoßen diese Menschen immer wieder nur auf „Neinheiten", so laufen sie ungemein leicht Gefahr, dieses „Negative" für das eigentlich „Positive" zu halten. Ich halte es einfach für unmöglich, von dieser Seite aus zu einem eigentlichen „Verstehen" zu kommen. Wie vernichtend kann hier in jungen Jahren als eine der ersten Lektüren „Mauthners Geschichte des Atheismus im Abendlande" wirken. Nur schwer werden sich solche Jugendeindrücke verwischen lassen.

Es bleibt für mich ein schweres pädagogisches Ziel, die jungen Menschen immer wieder unmittelbar an die verschiedenartigsten Dinge des geistigen Daseins heranzubringen, damit sie unmittelbare Fühlung gewinnen und nicht von vornherein eine Ablehnung eintritt. Denn die verständliche Auseinandersetzung wird gar zu leicht zu einem wirklichen „Auseinandersetzen", so daß überhaupt die innere Verbindung mit dem Gegenstande für immer gelöst ist. Ohne mit einer gewissen Ehrfurcht an die Dinge heranzutreten, ohne die Empfindung, daß auch der einfachste Gegenstand bei tiefergehender Betrachtung immer wieder „Neues" bringen kann, wird der Verstand leicht zu einem kalten Beherrscher der wissenschaftlichen Gegenstände seiner Umgebung und zerfällt dann leicht vollends mit ihnen. Nur nachdem das Bewußtsein gewonnen ist, in engster Verbindung mit den Dingen gestanden zu haben, vermag man das Gefühl zu gewinnen, durch den Kampf des Geistes zur wahren inneren Freiheit zu kommen. So allein wächst das Bewußtsein der geistigen Wertgestaltungskraft und der ewig belebende Mut, allen Dingen, mit denen man zu kämpfen hat, froh ins Auge zu sehen.

Es bleibt eine schwierige Aufgabe, die innere Entwicklung der anvertrauten jungen Leute so im Auge zu behalten, daß sie zur rechten Zeit die Wege gewiesen bekommen, die zur kritischen Einstellung führen. Hierzu wird „Philosophie und Leben" einer der besten Wegweiser sein.

Ich begrüße Sie in ausgezeichneter Hochachtung als Ihr ergebenster

E. Brennecke.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Ich habe den Eindruck, daß wir im Grundsätzlichen zu einer Verständigung gelangt sind. Sie rechnen mit dem Fall, daß jemand in der Lage ist, einen seelisch labilen Jugendlichen in seiner Individualität genau zu kennen und hinsichtlich seiner philosophischen Lektüre zu beraten. Daß er dabei dessen Seelenzustand Rechnung zu tragen sucht bei der Auswahl der zu empfehlenden Bücher, scheint auch mir pädagogisch, — fast möchte ich sagen: heilpädagogisch durchaus geboten. Dies Verfahren ist wohl vereinbar mit dem von mir aufgestellten Grundsatz: „Philosophieren als Streben nach Wahrheit hat nichts nötiger als theoretische Klarheit und Sauberkeit, intellektuelle Redlichkeit."

Mit vorzüglicher Hochachtung

ergebenst Ihr A. M.

Zu § 175 des Strafgesetzbuches.

Aus einem Brief:

Was sagen Sie zu der Tatsache, daß unter der Monarchie die leitenden Männer der Justiz Herrn Dr. Hirschfeld ausdrücklich aufgefordert haben, das Volk darüber aufzuklären, daß der § 175 ein schweres Unrecht ist — und daß jetzt unter der Republik dagegen die leitenden Juristen es fertig bekommen haben, die sämtlichen Unterzeichner der Petition um Abschaffung des § 175 — also viele Tausende angesehene Männer der Kunst und Wissenschaft, der Presse und der Politik — die geborenen Vertreter des deutschen Geistesadels und der deutschen Gewissenhaftigkeit — wie dumme Schulbuben und wie hirnlose Hampelmänner zu behandeln, ihre Forderungen und Gründe vollständig zu ignorieren und dafür die Partei des unverständigen Pöbels zu ergreifen und die Moral der Dummheit zu vertreten, die an Stelle der Abschaffung eine Verschärfung des mittelalterlichen Gesetzes fordert — und die sich nicht im geringsten darum kümmert, ob durch neue Skandalprozesse abermals ganze Schmutzfluten der allerniedrigsten Gesinnungslumperei über Deutschland heraufbeschworen werden?

Antwort:

Was kann man gegenüber dieser bedauerlichen Tatsache — die sich aber aus der gegenwärtigen innerpolitischen Konstellation leicht erklärt — anders tun, als immer wieder das aussprechen, was man für das Richtige hält?!

Insbesondere möchte ich betonen: es handelt sich bei dem Strafrechtsparagraphen, der gewisse homosexuelle Betätigungen zwischen Männern unter schwere Strafe stellt, nicht um die Frage, ob Homosexualität „krankhaft" oder noch „normal" ist, auch nicht um religiös-sittliche Stellungnahme zu ihren Auswirkungen, sondern lediglich darum, ob diese eine derart schwere Schädigung der Gemeinschaft darstellen, daß der Staat mit Androhung harter Strafe dagegen einschreiten muß. Ein Beweis dafür wird sich nicht erbringen lassen. Auch hat ja eine Reihe von Kulturländern solche Strafbestimmungen nicht. Daß diese aber zu Erpressungen, Denunziationen, Skandalprozessen reichlich Anlaß bieten, daß durch sie schon viele wertvolle Menschen in den Tod getrieben worden sind, hat die Erfahrung bewiesen.

Selbstverständlich bleibt natürlich, daß die Jugend vor Verführung geschützt werde. Aber Erwachsenen sollte man das Verfügungsrecht über ihren Leib lassen, das heißt: nicht das Strafgesetz, sondern Sitte und sittliche Norm sollen hier walten. Der Staat bestraft ja auch nicht den Mißbrauch des Alkohols! Trotz der riesenhaften Schäden für die Gemeinschaft!

Zu unserer Frage hat jüngst Graf Keyserling in seinem Werk „Wiedergeburt" (Darmstadt, Reichl 1927, S. 478) folgende sehr beachtenswerte Worte gesagt: „An dieser Stelle möchte ich nur ganz kurz auf den Widersinn der Homosexualitätsbestrafung hinweisen. Wer homosexuell veranlagt ist, den reizt das Verbot allenfalls zur Übertretung. Heute steht fest, daß diese Anlage physiologisch begründet ist, also ein Pathologisches darstellt oder günstigenfalls eine exzentrische Form von Normalität[1]). Deshalb kompetiert hier freilich die Medizin. Doch was geht es den Staat und die Gesellschaft an? Ein kräftig Wörtlein wirkt oft am aufklärendsten. So behaupte ich denn: Erst wenn einmal eine A . . . geburt nachgewiesen wäre und sich dabei herausstellte, daß die so entstehende Generation den nach den üblichen Methoden hervorgebrachten gegenüber minderwertig wäre, hätten Staat und Gesellschaft Anlaß einzugreifen."

Besprechungen

Kutter, Hermann. Not und Gewißheit. Ein Briefwechsel. Basel. Kober. 1927. 363 S.

Es ist kein philosophisches Buch, sondern ein religiöses. Der evangelische Glaube bildet die als selbstverständlich gültig vorausgesetzte Voraussetzung der ganzen Diskussion. Deren Tendenz geht dahin, eine lediglich auf das eigene Seelenheil bedachte pietistische Frömmigkeit durch eine theoretische, d. h. unmittelbar auf Gott bzw. Jesus gerichtete zu ersetzen, weil jene leicht zu egoistischer Verengung und Weltflucht führe. Diese theoretische Frömmigkeit soll ihren Schwerpunkt nicht im Erkennen, sondern im Tun finden. „Gott verstehen — natürlich nur, soweit es dem Menschen möglich ist — kann nur, wer mit ihm schafft." Das Ziel dieses Schaffens soll nicht eine subjektive, sondern eine objektive Forderung des Gottesreiches sein. „Seligkeit ist — Begleiterscheinung, nicht Zweck."

Gegen die Kirchen und ihre Praxis wird manches herbe Wort der Kritik gesagt: „Die Bekehrung predigende Christenheit ist für den furchtbaren Glaubensabfall in der modernen Welt verantwortlich zu machen" (12). „Der Mensch ist nie so gottlos, wie wenn er vermeint, Gott mit Frömmigkeit zu dienen" (38). „Du bist nicht nur der Frommen, du bist aller Menschen Gott (55). „Verdammen können nur die, welche selber den wahren Ernst und darum auch den Ernst gegen die Sünde nicht kennen. Verdammung ist immer Leichtfertigkeit" (100). Nur nicht von der Sünde, dem Verderben, der Gottlosigkeit etwas daherpfäffeln! . . . Die Menschen wollen nicht mehr angepredigt sein" (131). Protestiert wird „gegen alle religiöse oder kirchliche Beschlagnahme und sozusagen Monopolisierung Gottes". „Das ist ja gerade das Verhängnis der Religionsdiener, daß sie es nicht wagen, dieses überreligiöse (gemeint

[1]) Vergl. dazu Ausführungen in der Aufsatzreihe über den Genius: Märzheft (1927), S. 77 ff., Augustheft, S. 221 ff.

ist: überkirchliche und überkonfessionelle) Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf herzustellen, sondern die Menschen nur in die auf dieser verborgenen Grundlage aufgebauten Tempel und Kirchen einladen (219 f.). „Es ist geradezu unglaublich, was für eine Summe von Lieblosigkeit, Rechthaberei und blindem Pharisäismus in unseren frommen Kreisen sich ... angesammelt hat!" (345). „Wenn die Kirche es wagen würde, Gott in seinem überreligiösen, positiven Verhältnis zum Menschen auszurufen, sie würde wie ein ersehnter Erlöser wirken" (222). „Jesus ist von der christlichen Religion nicht absorbiert worden, er ist im Gegenteil immerdar ihre Gefahr geblieben und wird ihr Ende sein. Der einzige Feind der christlichen Religion ist Jesus Christus selbst" (224). „Nicht bekehren wollen (o gottlose Frömmigkeit — die Frömmigkeit für andere!), nein... sondern begreifen und anerkennen!... Gelten lassen — das ist ja gerade das Evangelium" (252).

Diese Aussprüche werden genügen, um zu veranschaulichen, welch' ehrlicher, vorurteilsloser und freier Geist in diesem Werke herrscht. A. M.

Heiler, Friedrich. Evangelische Katholische. München, Reinhardt, 1926. 350 S. 5,50 Mk.

Pribilla, Max, S. J. Um die Wiedervereinigung im Glauben. Freiburg, Herder, 1926. 79 S.

Heiler, früher katholischer Geistlicher, jetzt Professor der evangelischen Theologie zu Marburg, und der Jesuitenpater Pribilla behandeln in diesen zwei Schriften im Grunde dasselbe Thema: Die Einigung aller Christen.

In Menschen, die dieser Idee in so ehrlicher Absicht der Verständigung und in so echter Liebesgesinnung nachtrachten, ist jene Einigkeit ihrem wertvollsten Gehalt nach eigentlich schon verwirklicht. Denn das äußere Zusammenkommen ist nicht das Wesentliche; auch mögen Verschiedenheiten bleiben; denn zu wirklichem Geistesleben, und demnach auch religiösem Leben, gehört nicht nur Einheit, sondern auch Mannigfaltigkeit. A. M.

Ritter, C. Gott lebt und wirkt. Stuttgart-Gablenberg, Chr. Steffen, 1926. 31 S. 6,80 Mk.

Der bekannte Tübinger Philosoph hat in diesem Vortrag gleichsam sein Glaubensbekenntnis abgelegt und — begründet. Auch er darf sich als „Freidenker" bezeichnen, aber er zeigt, daß Freidenkertum nicht gleichbedeutend ist mit „Atheismus". A. M.

Die Kreatur. Vierteljahrsschr. Berlin, L. Schneider. 134 S. 3,50 Mk.

Auch diese Zeitschrift will dem starken religiösen Sehnen der Zeit entgegenkommen; und dem Zug nach „Zusammengehen ohne Zusammenkommen", nach „Einigung der Gebete" ohne „Einigung der Beter". Hervorragende Vertreter der drei Hauptkonfessionen sind die Herausgeber: Martin Buber, V. v. Weizsäcker und Jos. Wittig, der frühere Prof. d. kath. Theologie zu Breslau.

Neue Aufsätze können zurzeit nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind dagegeu stets willkommen.

Adressen der Mitarbeiter dieses Hefts auf der 3. Umschlagseite

Die Hefte erscheinen regelmäßig am 15. jedes Monats.

Die unentgeltlichen Buchbeigaben dieses Jahres können nur noch den bis zum Jahresschlusse neu hinzutretenden Beziehern geliefert werden.

Man beantworte recht bald die Umfrage wegen der Einbanddecke für 1927, die diesem Hefte als Doppelkarte beiliegt!

Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.